Paradigmas de vida: produção, reprodução e intercâmbio entre os Makassae do Timor Oriental

SHEPARD FORMAN

I

> A maneira como os homens produzem seus meios de subsistência depende, em primeiro lugar, da natureza dos meios reais já dados e que é preciso reproduzir. Não é necessário considerar este modo de produção tão somente desse ponto de vista, o da produção da existência física dos indivíduos. Ele representa, ao contrário, uma forma determinada da atividade desses indivíduos, uma forma determinada de manifestar sua vida, um *modo de vida* determinado. A maneira pela qual os indivíduos expressam sua vida reflete muito precisamente o que eles são. O que são coincide, portanto, com a sua produção, tanto com o que produzem como com a maneira *como* produzem. O que são os indivíduos depende, pois, das condições materiais que determinam a sua produção.
>
> (K. Marx, *A Ideologia Alemã*)

O propósito deste trabalho é examinar as relações entre a organização social de produção, o parentesco e a ideologia dos Makassae, principalmente, como elas se expressam nos ritos de intercâmbio entre grupos doadores e receptores de esposas, [1] ritos esses de cunho matrimonial ou mortuário. Esta ideologia de intercâm-

---

[1] Devo esclarecer que não estou tratando das chamadas relações de produção, mas sim da organização social da produção. As primeiras, mais abrangentes, englobam questões de economia política: formas de utilização do meio-ambiente e de recursos; divisão do trabalho produtivo; formas de apropriação e distribuição do produto social e utilização de excedentes, etc. A segunda — organização social da produção — se refere simplesmente à alocação de categorias de pessoas, parentes

bio, juntamente com a cosmologia que a intercepta, compreende o paradigma de vida" dos Makassae, ou seja, a sua visão da reprodução da vida em seu sentido mais amplo. A compreensão desse paradigma de vida contribui para esclarecer a posição de cada sexo na sociedade Makassae em certos processos de produção e troca (preço da noiva e serviço da noiva). Implica, igualmente, em um padrão social mais geral de utilização de recursos materiais e alocação de recursos humanos. O modo de produção específico empregado pelos Makassae e seu modo de parentesco, a meu ver, coincidem, sendo ambos informados e mutuamente reforçados por uma ideologia de intercâmbio que define as relações preferenciais entre grupos sociais.

As relações sociais e econômicas entre as patrilinhagens exogâmicas Makassae estão estruturadas e definidas dentro de um elaborado conjunto de trocas matrimoniais e mortuárias, impregnadas de significado simbólico, as quais produzem e mantêm alianças que garantem a descendência. Nesses rituais, como em outros de cunho agrícola, os Makassae vinculam suas atividades de produção e troca a proposições significativas sobre a manutenção e perpetuação da vida. Está claro que o que é troca nesse sistema possui mais do que valor simbólico, pois tem o efeito de mediar e codificar os padrões reais da organização social e econômica da sociedade como um todo. [2]

Ao focalizar o aspecto significativo da produção e intercâmbio ritual, não pretendo ignorar essa "crua realidade" da economia. Quero apenas me dirigir, em termos culturais, à questão de como se produzem e reproduzem os meios de subsistência e o modo de vida Makassae. Como observou Sahlins (1972:183), "qualquer troca, por envolver um certo grau de sociabilidade, nunca pode ser entendida em seus termos materiais, se separados de seus termos sociais". Na minha opinião, a junção dos aspectos material e ideológico da produção e da troca é mais tarefa de uma "economia propriamente antropológica".

---

e não parentes, de acordo com noções sobre produção e reprodução na vida social humana. A organização social da produção não está isolada da idéia de relação de produção — na verdade, é parte da hierarquia das formações sociais (Friedman 1975:448) —, mas sim, creio que contribui para estabelecer uma ponte entre a infraestrutura e a superestrutura, quando coloca o parentesco e a organização produtiva dentro do mesmo nexo analítico (vide Siskind 1978; Godelier, 1978).

2 Isto não nega o fato de que os indivíduos manipulam o sistema de maneira bastante racional. Os "senhores da terra" são especialmente aptos em utilizar acontecimentos rituais para mobilizar força de trabalho.

Dentre as diversas atividades econômicas dos Makassae, enfatizarei a produção, o processamento e a troca de arroz, além dos rituais que os acompanham e seu significado. Esta minha opção se justifica de várias maneiras. Primeiro, o arroz tem importância especial para os Makassae, uma vez que é o bem que requer o maior esforço de produção e que figura de modo proeminente em seu "paradigma de vida". Segundo, a organização social da produção de arroz está diretamente vinculada ao pagamento do preço da noiva e/ou ao desempenho do serviço da noiva, o que a liga especificamente ao sistema de parentesco e casamento. Terceiro, o arroz era especialmente produzido, não para o consumo diário, mas para uso ritual e cerimonial. Para os Makassae, sua produção, processamento e troca estavam carregados de significado sobre a essência mesma da vida. A medida em que eram desempenhados os rituais estava nitidamente relacionada com a hierarquia social e se algum arroz não era processado, acabava sendo vendido a comerciantes chineses. Entretanto, o aparente paradoxo colocado pelo caráter de mercadoria desse produto "sagrado" — o ser produzido para uso ritual e troca comercial[3] — é resolvido quando se compreende a importância ritual do arroz e seu significado dentro da ordem sócio-econômica mais abrangente dos Makassae.

Os dados aqui apresentados foram coletados durante uma pesquisa de campo de quinze meses entre os Makassae (Forman 1976, 1977a, 1979). Estes representam um grupo etno-lingüístico não austronésico, que habita as montanhas, os vales fluviais e as planícies costeiras do centro-leste do Timor Oriental, antiga colônia portuguesa que está, atualmente, sob o controle da Indonésia. O presente trabalho comemora o sistema de vida dos Makassae, do modo como ele ainda existia ao tempo do trabalho de campo (de agosto de 1973 a outubro de 1974).[4] É pouco provável que esse sistema ainda persista inalterado nos dias de hoje.

---

3 Recentemente, a distinção entre valor de uso e valor de troca tornou-se popular na antropologia econômica, tendo grande utilidade para clarificar a relação entre economia tradicional, geralmente do tipo camponês, e sua relação com mercados capitalistas. Sugere, também, um princípio organizatório para modos de produção em sociedades primitivas (Sahlins 1972). Entretanto, raramente os antropólogos têm confrontado a questão óbvia da produção para uso ritual, em oposição ao consumo direto e diário, mesmo considerando que o uso ritual do esforço econômico tem sido descrito inúmeras vezes na literatura.

4 O trabalho de campo no Timor Oriental foi realizado, graças a verba de pesquisa fornecida pela National Science Foundation. Numa versão anterior, este trabalho foi apresentado no Simpósio sobre Aspectos Simbólicos da Troca na Indonésia Oriental, durante a reunião anual da American Anthropological Association, em Houston, Texas, de 29 de

Na verdade, celebrar a vida com os Makassae, atualmente, nada mais é do que uma audácia. A morte e a destruição em proporções extraordinárias foram noticiadas durante os quatro anos que se seguiram à invasão de dezembro de 1975 do Timor Oriental por tropas indonésias com o intuito de desbaratar um movimento de independência.[5] Notícias fidedignas da imprensa sugerem que as populações nativas da ilha que, em 1974, estavam estimadas em cerca de 650.000 pessoas, sofreram redução, de pelo menos, 15%, ou talvez até 50%, com a ocupação indonésia.[6] Como uma forma de reduzir o apoio de redutos guerrilheiros nas montanhas e cortar seu suprimento de víveres, o governo indonésio complementou seu armamento sofisticado com a prática de deslocamentos forçados de não combatentes para acampamentos costeiros, deliberadamente desagregando culturas nativas e provocando a disseminação da fome. Alguns relatos informam que certas regiões de montanha, antes densamente povoadas, sofreram uma depopulação quase total.

Há muito que os Makassae procuram exercer seu direito de auto-determinação (Forman 1977b) pelo que, tudo indica, têm sofrido severas represálias. Como outros grupos etno-lingüísticos do Timor Oriental, eles têm sentido os efeitos aterradores da guerra moderna. Aqueles que não foram imediatamente mortos viram-se removidos à força de suas terras tradicionais e, assim, foi quebrado o ciclo de produção e intercâmbio, reprodutor da vida. Foram-lhes tirados seus meios de sobrevivência e seu modo de vida foi, efetivamente, destruído.

---

novembro a 4 de dezembro de 1977. Sou grato aos participantes do Simpósio, a Joyce Riegelhaupt, a Gary Witherspoon e aos alunos e professores dos programas de pós-graduação do Museu Nacional (Rio de Janeiro) e da Unicamp por seus comentários.

5 Para informações complementares sobre a invasão indonésia do Timor Oriental e suas conseqüências, vide Helen Hill, *The Timor Story,* Timor Information Service: Victoria, Australia (1976); James Dunn, *East Timor from Portuguese Colonialism to Indonesian Incorporation,* Parliament of Australia (1977); Shepard Forman, "Self-determination and the peoples of East Timor", U.S. Congressional Testimony, julho de 1977; Jill Jolliffe, *East Timor: Nationalism and Colonialism,* University of Queensland Press: Austrália (1978); Richard W. Franke, *East Timor: The Hidden War,* East Timor Defense Committee: Nova York (1976); Noam Chomsky e Edward S. Herman, *The Washington Connection and Third World Fascism,* South End Press: Boston (1979) e Arnold Kohen e John Taylor, *An Act of Genocide: Indonesia's Invasion of East Timor,* TAPOL: Londres (1979).

6 Vide, por exemplo, os artigos no New York Times (14 e 16 de dezembro de 1979), no Jornal do Brasil (2 de novembro de 1979) e no Brazil Herald (23 e 24 de dezembro de 1979).

Quando os conheci, os Makassae eram um povo cheio de orgulho e vitalidade, o último dos grupos indígenas do Timor Oriental a ser pacificado pelas autoridades portuguesas nos anos que antecederam a primeira guerra mundial. Embora suas origens certas ainda sejam desconhecidas, está claro que os Makassae, relacionados a povos papua, participaram de uma onda de migrações sucessivas, do continente asiático e da Melanésia, para o Timor e, mais tarde, por populações proto-malaias vindas do oeste. Embora sujeitos à expansão de outros grupos etno-lingüísticos da ilha, à invasão do colonialismo, a meio século de administração portuguesa direta e a uma ocupação japonesa que, apesar de curta, foi brutal, mesmo assim, os Makassae cresceram demograficamente e expandiram geograficamente, da costa norte à costa sul, adaptando-se a uma variedade de condições climáticas e micro-ecológicas. Em 1974, cerca de 80.000 Makassae habitavam as cadeias montanhosas de Mate Bian e Ossu, além de vales elevados e planícies costeiras do Timor Oriental.

Não se sabe com precisão como se deu o aumento e expansão populacional dos Makassae. Há, porém, mitos que localizam o foco de seu desenvolvimento nos picos gêmeos — masculino e feminino — de Mate Bian (2.200 m), de onde surgiu um primeiro ancestral hermafrodita.[7] Este ser produziu um outro que, por sua vez, se dividiu em irmão e irmã. Esses irmãos 'tomaram conta um do outro', trocando o trabalho nas roças por poder reprodutivo, o que acabou dando nascimento aos cabeças dos clãs Makassae originais. A mitologia narra, então, uma história de guerra e aliança na qual os clãs passaram a ficar cada vez mais distantes tanto espacial como sociologicamente, conforme se dispersavam montanhas abaixo em busca de novos locais de roças; ao mesmo tempo, iam se cindindo.

Com o aumento da população e a diminuição de terra cultivável, o sistema tradicional de coivara deu lugar a um modelo restrito de descanso de lavoura,[8] ou rotação, em terras comuns, administradas por um *liurai*, o 'senhor da terra' de um *suku*, unidade polí-

---

7 O mito de origem começa com um pequeno pássaro — carriça da rocha — que emerge do pico feminino de Mate Bian e enxota as águas da enchente tornando inabitável a vertente da montanha. Outros mitos subseqüentes descrevem a troca de comida por pano tecido, a domesticação de aves e a chegada de um ancestral masculino que atravessou o Estreito de Wetar, trazendo um búfalo e sementes de arroz.

8 Vide Metzner (1977:117). O descanso de culturas resulta do aumento de pressão populalional, a qual requer uma diminuição do período de descanso, a ponto de "crescerem apenas arbustos e vegetação arbórea de pequeno porte" (169).

tica baseada em relações de parentesco. Além disso, roças permanentes, individuais e nominadas, e plantações de arroz (assim como palmeiras e fruteiras) passaram a ser herdadas por via agnática entre os membros de grupos de descendência localizados. Estes passaram a participar, de formas estabelecidas, na produção agrícola e nos rituais que acompanhavam o plantio e a colheita dos principais produtos, o milho e o arroz.

Em 1974, cerca de 20.000 Makassae habitavam os 12 *sukus* do distrito administrativo de Quelicai,[9] numa área de 166 km^2, aproximadamente, na vertente norte de Mate Bian, onde realizei minha pesquisa. Apesar da pobreza, em geral, dos solos bastante argilosos e do terreno muito acidentado e pedregoso, os Makassae de Quelicai conseguiram desenvolver uma economia agrícola diversificada, capaz de sustentar mais de 300 pessoas por km^2 em alguns dos *sukus* intensivamente cultivados.[10] O principal padrão econômico consiste em plantios sazonais em pequenas roças permanentes de milho, batata doce, feijão e inhame, como também em esculpir elaborados terraços regados a chuva para o cultivo do arroz irrigado. Tecnologicamente, limitavam-se a bastões de cavar e as facas de aço de lâmina longa, chamadas *catanas*.

Além disso, os Makassae pastoreavam búfalos aquáticos e cavalos, criavam porcos, cabras, galinhas e galos de briga. Os búfalos e os cavalos usados, principalmente, para revolver as poças de água das plantações de arroz, para trocas de preço da noiva e para sacrifícios ocasionais pelos homens,[11] eram em número variável, de acordo com o status do dono, indo de zero a 40 ou 50 cabeças no caso de um 'senhor da terra'. Uma casa, em média, não podia se gabar de ter mais do que um ou dois búfalos ou cavalos. Também

---

[9] O Timor português foi dividido em onze distritos administrativos, ou conselhos, os quais foram, por sua vez, subdivididos em postos administrativos, um dos quais era Quelicai. Estes postos compreendiam um número variável de *sukus*, as maiores unidades políticas indígenas, governadas por um *liurai* e correspondendo, aproximadamente, a um antigo território clânico. Cada *suku* era composto de vários vilarejos, que consistiam em grupos de agregados de linhagens.

[10] A densidade demográfica variava muito no Timor Oriental, de 9 a 363 habitantes por km^2, esta última cifra encontrada no *suku* mais densamente povoado de Quelicai, região onde a população vem crescendo continuamente. O primeiro censo realizado depois da inauguração, em 1957, do posto administrativo de Quelicai registrava uma população local de aproximadamente 16.000 pessoas.

[11] O búfalo é um animal extremamente sagrado para os Makassae. Seu nome provavelmente deriva de uma cerimônia, *maka gi sae lolo*, na qual eram lavados os cascos do búfalo. Os homens ficam a cargo de abater e assar os animais, enquanto as mulheres cozinham arroz e as refeições diárias de milho e tubérculos.

os porcos e cabras eram criados, principalmente, para trocas matrimoniais e mortuárias e para sacrifícios rituais pelos homens. As galinhas eram criadas por causa dos ovos, enquanto que os frangos eram usados em trocas comerciais ou consumidos em ocasiões de festa.

Os principais alimentos dos Makassae eram milho, batata doce e inhame, cozinhados diariamente pelas mulheres da casa e consumidos pelos seus membros, individualmente, em horas variadas do dia. Estes alimentos, como também uma variedade de feijões e verduras, eram plantados em pequenas hortas caseiras. As tarefas dessas hortas eram efetuadas igualmente por homens, mulheres e crianças, sendo pouco marcada a divisão de trabalho por sexo. Os rituais desempenhados para as plantas cultivadas eram poucos e relativamente simples. Havia uma crença generalizada na origem sagrada dos tubérculos, porém, não havia rituais associados à sua produção. Por outro lado, o plantio do milho era acompanhado de sacrifícios rituais, geralmente utilizando-se um frango ou uma cabra. Por ocasião da elaborada cerimônia de colheita, a *rau uai,* durante a qual as sementes do milho eram armazenadas numa casa sagrada de linhagem, havia um ritual celebrando a fecundidade da linhagem.

A produção dessas hortas caseiras era relativamente pequena, medida em cestas ou em número de espigas de milho, sendo que a maior parte era para o consumo doméstico.[12] Uma vez garantida a quantidade necessária de sementes, pequenas porções de milho e feijão eram, vez por outra, levadas à concorrida feira dominical instalada nas dependências do posto administrativo. Aí, o milho e o feijão eram trocados por sal, fumo e outros artigos provenientes dos demais locais da ilha. De vez em quando, outros produtos de horta, como tomate e verduras, além do excedente de feijão e milho, eram vendidos aos comerciantes chinês da localidade, ao administrador, ou à minha família, em troca de dinheiro por eles utilizado para pagar o imposto anual de dez dólares sobre os homens adultos. Este imposto, iniciativa dos portugueses, permitia, por sua vez, a aquisição de pano, café, açúcar ou utensílios na loja chinesa do posto, ou então, era empregado em apostas nas brigas de galo vespertinas.

---

12 Metzner argumenta que a economia Makassae é caracterizada pela baixa produção de sementes e por períodos de escassez de alimentos, acirrados pela qualidade pobre dos solos e pela tecnologia. Além disso, devido à imprevisibilidade das chuvas, às vezes, é necessário re-semear e/ou encurtar a duração do período de crescimento.

Embora todas as atividades de plantio dos Makassae dependesse das chuvas sazonais, com o início das monções, em novembro, a maior parte das atenções se voltava para o preparo das plantações de arroz. Homens e mulheres se ocupavam em consertar os pequenos diques que cercam os terraços íngrimes de arroz. Em seguida, búfalos e cavalos, tocados por homens ou mulheres, remexiam e fertilizavam o terreno. Quando, afinal, as chuvas chegavam com toda força, o terreno era drenado e o arroz semeado por homens adultos. De maneira alternativa, as mulheres podiam transplantar arroz que havia sido antes plantado em locais especialmente preparados. As mulheres eram também responsáveis pela colheita do arroz maduro.

O transplante de arroz, embora podendo produzir duas vezes mais, numa média de duas ou três toneladas por hectare (Metzner 1977:133), é uma técnica que estava grandemente restrita aos 'senhores da terra' que podiam contar com uma força de trabalho significativa. Em geral, os Makassae preferiam o método da semeadura, que necessita de muito menos mão de obra, e também utilizavam variedades com um ciclo de crescimento mais curto. A produção tendia a ser pequena, em média 240 a 480 quilos por hectare (Metzner 1977:166).[13] O grosso do produto era guardado como semente e para uso cerimonial e o restante era vendido[14] com casca aos comerciantes chineses que chegavam de caminhão na época da safra.

O que distinguia o arroz vendido aos chineses daquele consumido cerimonialmente pelos Makassae era a sua transformação ritual. O plantio, a debulha e limpa e o armazenamento do arroz eram acompanhados de elaborados rituais que asseguravam a sua abundância e o transformavam na "substância da vida". Esses rituais foram descritos em detalhe num trabalho anterior (Forman 1979), portanto, descreverei apenas os pontos principais. O que importa aqui é demonstrar como os rituais de intercâmbio agrícola, matrimonial e mortuário vêm todos juntos definir, para os Makassae, um único paradigma de vida que compreende os duplos processos de produção e reprodução.

---

[13] Metzner (1977:166) afirma que, em média, são produzidas de 5 a 10 latas de arroz por lata semeada (cada lata equivale a 12,8 quilos de arroz com casca).

[14] De acordo com Metzner, exportou-se do posto de Quelicai, em 1969, um total de 160.317 quilos de arroz.

natureza impõe a aliança sem a determinar, enquanto a cultura, tão logo a recebe, já define as suas modalidades.

(Lévi-Strauss, *As Estruturas Elementares do Parentesco*)

Para os Makassae, que são patrilineares e patrilocais, a produção e reprodução estavam interligadas num único paradigma de vida que previa trocas de preço da noiva entre linhagens e contraprestações entre grupos receptores e grupos doadores de esposas. Como preço da noiva, dava-se búfalos, cavalos e facas compridas utilizadas para cavar o solo e produzir arroz; subsequentemente, quando a mulher era incorporada como membro da linhagem do marido, seguiam-na arroz e carne de porco cozidos e *ikat*, ou panos tecidos. O arroz fervido e o porco assado eram considerados como o "resto da mulher" (*tufurae gi resi*), seu "esperma" e sangue, enviados para "completá-la", de modo que ela pudesse e devesse ter filhos. Estes nasceriam nos panos que ela tecera, marca da humanidade e sociabilidade das crianças. Com a afirmação proverbial de que 'Não se pode comer do seu próprio outra vez', os tabus alimentares tornavam necessário que o arroz e o porco fossem trocados entre afins. Uma vez consumidos, eles eram transformados, igualmente, nos corpos do marido e da mulher, em sangue e esperma, cuja mistura era vista como a base para a reprodução bem sucedida de filhos. A reprodução era, então, assegurada através da exogamia de linhagem, isto é, através da transferência de mulheres e dos alimentos cozidos ('a substância da vida') que as acompanhavam no casamento.

O alimento, ele próprio 'filho da mãe natureza', era produzido através de uma troca homóloga de "sangue" (chuva) e "esperma" (orvalho) entre o pai céu e a mãe terra. Se realmente houve um ato de impregnação entre eles, isso não era de maior interesse para os Makassae, que consideram que as relações sexuais devem ser discretas e realizadas em segredo. "Desconfiamos que eles se deitam juntos à noite, enquanto nós dormimos, mas não sabemos com certeza. Só vemos o orvalho sobre ela de manhã". O orvalho, "esperma" do pai céu, entrou nas plantas através das folhas e se misturou à umidade causada pela decomposição de cadáveres que, no enterramento, foram devolvidos ao ventre da mãe terra. Por sua vez, o "sangue" correu para o mar em fios dágua, as veias da mãe terra. Lá o "sangue" masculino e feminino se uniram para

subir às nuvens e voltar, novamente, à terra na forma de chuva, doadora de vida.

Foram, então, o "sangue" e o "esperma", chuva e orvalho que, juntos, produziram toda vida — e morte e decomposição que contribuíram para renová-la. Fizeram as plantas crescer, as quais foram ingeridas por seres humanos e animais para se fortalecerem e que, nos corpos destes, se transformaram no esperma e sangue necessários para reproduzir a prole. O feto, potencialmente sempre presente na mulher, era garantido, no ato sexual, pelo encontro e mistura, pela união, do esperma e do sangue, bom e vermelho, do homem e da mulher, sangue esse que permaneceu depois da menstruação.

Esta concepção Makassae de vida estava expressa numa série de rituais na época do plantio e da colheita. Assim, os presentes de arroz e carne cozidos, por exemplo, destinados a assegurar a fertilidade humana, eram também ofertados à mãe terra e ao pai céu, os progenitores de uma colheita farta e, consequentemente, de toda vida. Por extensão, eles representavam, também, um comentário social em apoio à exogamia de linhagem no *rau uai,* a cerimônia que precedia o armazenamento ritual do milho. Durante essa cerimônia, os membros da linhagem, vestidos com camisas vermelhas e tocando chifres de búfalo, deixavam sua casa ancestral numa re-encenação triunfal do fluxo menstrual, e voltavam com fartos presentes angariados de transeuntes.[15]

O paradigma de vida também era re-afirmado no contexto de rituais funerários e mortuários nos quais o corpo do falecido era depositado no ventre da mãe terra, sua alma começava a subida à terra dos espíritos e sua aliança com doadores e receptores de esposas era comemorada numa série de trocas de búfalos por carne de porco e arroz. Era durante esses rituais — mas, principalmente, no desempenho simultâneo de importantes ritos agrícolas e mortuários dentro do lar ancestral — que as idéias Makassae sobre a produção e reprodução estavam mais claramente ligadas às de aliança e descendência.

Esses ritos agrícolas e mortuários, conhecidos pelo nome coletivo de *umu gini,* a "feitura dos mortos", eram afirmações tanto sociológicas como simbólicas sobre o sustento e perpetuação da vida (Forman 1979). Elas amalgamam gerações de vivos e de mortos, relembrando aos Makassae que suas lavouras de arroz e suas roças foram presentes herdados, para serem transmitidos a seus filhos e,

[15] *Rau uai* pode ser traduzido por "sangue bom" ou "os restos bons".

ao mesmo tempo, enfatizando o papel das mulheres com quem casaram no processo produtivo/reprodutivo. Aparentemente destinados a comemorar a ascensão do espírito de uma figura importante da linhagem quando do fechamento de sua sepultura, a "feitura dos mortos", na realidade, compreendia um conjunto de rituais inter-relacionados nos quais os parentes lineares do morto plantavam, transformavam em esperma e armazenavam quantidades simbólicas de arroz sagrado, enquanto seus afins se reuniam nos arredores do lar ancestral para reafirmar seu lugar fundamental no sistema de trocas e alianças.[16]

Os preparativos para a "feitura dos mortos", efetuados de modo ostensivo durante a safra do arroz, na realidade, começavam com o início das monções, quando os herdeiros do morto plantavam uma quantidade puramente simbólica de arroz sagrado em sua lavoura. Numa bela cerimônia no alto dos antigos terraços de montanha, dois grupos de parentes, todos membros da linhagem do morto, se confrontavam, uns numa rocha que representava a mãe terra e os outros sob uma árvore que representava o pai céu. Os agnatas mais próximos do morto ficavam sob a árvore respondendo ao verso provocador de suas mulheres afins e parentes colaterais que se acotovelavam em cima da rocha. Dois homens jovens, casados, aspergiam as sementes entre si, numa configuração metafórica e manifestamente reprodutiva. Da rocha, as mulheres cantavam:

> Planta o arroz com a lua!
> *Kokodele ma mia uru dete rai!*

E a árvore avisava:

> Planta mal e armazenarás uma cesta vazia.
> *Dete rai gi dofe lebe dula lene.*

Este simbolismo sexual era tornado explícito, vários meses mais tarde, quando, em meio ao arrozal que crescia já acima do terreno alagado, fincava-se na terra mãe uma haste de cana de açúcar, em

[16] Essas cerimônias deveriam ocorrer durante um período de sete anos, mas, invariavelmente, levavam muito mais tempo, enquanto o grupo de descendência acumulava riqueza para ser trocada e se criavam pressões para que fosse realizada. Geralmente, ocorriam quando os membros da linhagem sentiam que uma situação difícil, como seca ou uma sucessão de más colheitas, poderia ser amenizada propiciando-se um ancestral importante. O único ritual *umu gini* que assisti teve lugar 35 anos depois da morte do ancestral homenageado.

silêncio mas com força, em frente à pedra de vigília usada para sacrifícios nas plantações. Essa mesma pedra de vigília era o local dos sacrifícios que acompanhavam o *resa gi lubu toili,* uma inquieta súplica ritual para que as hastes de arroz se mantivessem eretas assim que os grãos começassem a aparecer.

Uma vez maduro e colhido, o arroz sagrado era ritualmente transformado em "esperma" durante sete noites em que era batido e sete dias em que era socado. Esses ritos, conhecidos pelos respectivos nomes de *resa teda* e *oso lolo,* tinham lugar, primeiro, nas plantações, onde a ação humana era aplicada à fertilidade da terra mãe e, depois, no lar ancestral, onde os doadores e receptores de esposas do morto se agrupavam para desempenhar seus papéis no preparo da "substância da vida". Realmente, o processamento do arroz sagrado só começava depois que sete descendentes diretos do morto, incluindo o membro mais velho da linhagem e seu "guardião dos mitos e tradições" houvessem sido alimentados com porco e arroz trazidos a eles pela linhagem do tio materno do morto. Isto ocorria numa cabana de debulhar especialmente construída para a ocasião, localizada junto à pedra de vigília. A oferenda desse mesmo porco e arroz à mãe terra e ao pai céu num altar improvisado na cabana, não só assegurava uma colheita farta, mas também relembrava a importância crítica dessas trocas fornecedoras de vida nas crenças sobre produção agrícola.

O processo mesmo de transformação do arroz em "esperma" era efetuado somente por membros do grupo de descendência do morto. Porém, a importância da aliança, principalmente do papel produtivo e reprodutivo das mulheres casadas com homens da linhagem do morto, era enfatizado pela participação delas em várias fases críticas. Assim, por exemplo, antes que a debulha propriamente dita pudesse ser feita, uma dessas mulheres, velha, levava os sete descendentes do falecido, que haviam acabado de comer arroz e porco dos doadores de esposas, para uma corrida em volta do monte de arroz colhido à espera da debulha. Enquanto corriam, gritavam para afugentar os espíritos e evitar que estes comessem o arroz; a cada círculo completo paravam para cuspir betel, enquanto que o "guardião dos mitos e tradições" fincava no chão uma lança sagrada da casa da linhagem. Limpo de impurezas, o arroz era, então, batido em meio à alegria geral, ao som de uma cantiga sagrada sobre fartura cantada pelos homens jovens da linhagem, os quais pulavam e se balançavam em uníssono, executando um tipo vigoroso de dança, o *resa teda.* De acordo com alguns informantes, essa dança representava um ato coletivo de ejaculação.

Nos sete dias que se seguiam, o *resa teda* era alternado com o seu complemento diurno, o *oso lolo,* socar o arroz sagrado, descrito explicitamente pelos próprios participantes como a feitura de "esperma". Como que para afirmar novamente seu papel reprodutivo na vida da linhagem, duas velhas nela casadas agarravam mãos de pilão, tidas como representantes do órgão masculino, feitas de bambu e cuja origem e características eram relatadas em cantigas. Tomando posição em cada lado de um antigo pilão "feminino" de forma oblonga, *trazido de um distrito vizinho especialmente para a ocasião,* do mesmo modo que elas próprias vieram para consumar seus casamentos, essas mulheres, primeiro, batiam na terra onde estava o pilão e, depois, no arroz sagrado dentro dele, de acordo com as instruções do "guardião dos mitos e tradições" e do cabeça da linhagem que, postados em lados opostos, cantavam:

Segura a mão de pilão e levanta-a bem alto.
Ala sifa ala sae do dane dane.
Segura a mão de pilão e levanta-a.
Ala sifa ala sae nama dane dane.
Abaixa-a de novo e bate nos grãos sagrados.
Minigali dane isi koe falu tafa.
Abaixa-a de novo e bate no arroz sagrado.
Minigali dane isi resa falu tafa.

Cantados os sete versos sagrados e transformado o arroz em "esperma", os quatro anciãos da linhagem, homens e mulheres, preparavam-se, então, para re-encenar a vida, ocupando-se, todos juntos, em mascar betel em silêncio.

Em outro trabalho levantei a possibilidade de que a mastigação ritualizada de betel representava uma metáfora da eliminação de sangue mau durante a menstruação (Forman 1979). Indo mais longe na minha especulação de que a casa da linhagem representava a presença feminina na patrilinhagem, sugeri que a cerimônia de armazenamento e as crenças sobre a fecundidade de linhagem estavam intimamente entrelaçadas. O mascar vigoroso de betel durante as cerimônias de bater do arroz era destinado a garantir que a cesta de estocagem, o *dofe,* "ficasse cheia" antes de ser colocada na casa sagrada da linhagem. É importante enfatizar, mais uma vez, que este bater e socar rituais do arroz eram prerrogativas exclusivas do grupo de descendência, cujos afins esperavam nas imediações do lar ancestral, até que o arroz sagrado fosse armazenado. Não é por acaso que o grupo de descendência fazia tanta questão

de carregar o arroz socado, ou "esperma", para a casa da linhagem, onde a eles vinham juntar-se seus parceiros matrimoniais, atuais e antepassados. O grupo de descendência criara, ritualmente, a "substância da vida" e, agora, enquanto despachava a alma de seu progenitor, re-encenava o conjunto de alianças que tornava possível sua própria existência.

Uma vez terminada a fase de bater e socar, transformado o arroz sagrado em "esperma" e estocado na casa da linhagem, os membros do grupo de descendência se reuniam junto à pedra que havia sido colocada na tumba ancestral. Vindos de direções opostas, os doadores e receptores de esposas do morto entravam no lar ancestral entoando cantigas sobre o movimento de mulheres com relação à linhagem, no processo de troca e aliança. Conforme andavam, iam limpando as cascas de arroz dos pés, como que a dizer que a transformação do arroz sagrado em "esperma" não havia sido suficiente em si mesma. A idéia de que aliança é força, de que se deve casar fora as irmãs, de modo a adquirir-se os recursos necessários à obtenção de esposas, era chancelada numa série de intercâmbios que re-encenavam a aliança marital do próprio morto. Em seguida, tinha lugar uma série de trocas de alimentos, relembrando ao grupo de descendência que sua própria substância vital tinha que ser adquirida através de alianças.

A transformação do arroz sagrado em "esperma" objetivava trocas subseqüentes no lar ancestral. Porém, para que não pareçam gratuitas as tentativas de penetração da mãe terra nas elaborações simbólico-sexuais que a precediam durante os ritos agrícolas nas plantações, é necessário uma explanação. Creio interessante o fato de que as ações rituais do homem sobre a terra ocorriam precisamente naquele ponto do processo produtivo, onde as crenças Makassae não poderiam explicar o acontecimento de maneira adequada. Devemos lembrar que, de acordo com o seu sistema conceitual, o crescimento agrícola, assim como a reprodução humana, requeria o encontro e mistura de sangues e "espermas" masculino e feminino. Isto se conseguia, ritualmente, com as oferendas à mãe terra e ao pai céu de carne de porco e arroz cozidos. O que faltava no sistema de crenças, mas que era enfatizado nos rituais *umu gini,* era a noção da gênese do próprio produto agrícola. Em termo das crenças Makassae, o corpo do morto em decomposição contribuía para o crescimento de vida nova. Em termos pragmáticos, porém, as lavouras tinham que ser cavadas e plantadas. O pai céu não penetrava a mãe terra: eram os homens que trabalhavam o solo. O pai céu não impregnava a mãe terra: eram os homens que plantavam a

semente. Neste conjunto de rituais, era a orientação dualista entre lavoura e lar que, assim, fornecia aos Makassae a chave da organização produtiva e de vida nova. É digno de nota o fato de que isto ocorria simultaneamente ao principal rito mortuário, pois sugere que é exatamente perante a morte que a vida necessita de reafirmação. Os ritos de preparação do arroz sagrado, desempenhados nas plantações ancestrais, uniam a ação humana à produção agrícola, lembrando aos Makassae — como parecem fazê-lo alguns de seus mitos — que a fertilidade da mãe terra só poderia frutificar por meio de intervenção humana.

III

> Dentre os objetos de troca o mais facilmente observável, o alimento não é apenas o bem mais vital. Entre ele e as mulheres há todo um sistema de relações simbólicas e reais.
>
> (Lévi-Strauss, *As Estruturas Elementares do Parentesco*)

Até aqui, desenvolvi a idéia de que as trocas maritais e mortuárias dos Makassae representavam algo mais do que simples afirmações sobre a estrutura das relações entre grupos sociais. Pelo exame do sistema de crenças cosmológicas que sublinhavam a ideologia da troca e sua expressão sociológica e simbólica no contexto ritual, tentei mostrar que a continuidade da vida constituía-se na principal preocupação coletiva, servindo, em última análise, para orientar o comportamento tanto social como econômico. Produção agrícola e reprodução sexual estavam inseparavelmente ligadas no paradigma de vida dos Makassae. Este paradigma era re-encenado nos mitos e nos ritos e diretamente reforçado nas trocas entre parentes afins específicos. Estava igualmente refletido na divisão sexual do trabalho que era totalmente consistente com a transformação do arroz em esperma no processo produtivo ritual. Somente aos homens era permitido limpar o terreno e perfurar o solo com bastões de cavar, embora as mulheres pudessem ajudá-los na construção de muros e no trabalho, com búfalos e cavalos, de remexer o solo encharcado de chuva. Somente aos homens era permitido plantar o arroz e batê-lo, embora as mulheres pudessem transplantá-lo e colhê-lo. Somente as mulheres socavam o arroz sagrado e efetuavam a sua transformação ritual.

O arroz era o traço dominante nesse paradigma de vida, sendo o seu significado elaborado em rituais agrícolas de produção e processamento. Porém, a totalidade das crenças Makassae sobre a manutenção e perpetuação da vida só surge com o estudo conjunto de seus rituais maritais e mortuários. Na verdade, as idéias Makassae sobre produção e reprodução, descendência e aliança, só se articulavam no desempenho simultâneo de ritos agrícolas e mortuários no processamento e armazenamento do arroz e, por último, no despacho da alma do morto. Para os Makassae, a reprodução social era assegurada através da exogamia de linhagem, isto é, pela transferência de mulheres e dos alimentos cozidos que as acompanhavam no casamento. Por outro lado, a produção dependia da ação humana sobre a terra. Em última instância, tanto a terra quanto a linhagem eram propagadas por meio de um sistema entrecruzado de troca e aliança. As tarefas pós-maritais — incluindo o serviço da noiva a curto e a longo prazo — devem ser entendidas dentro desta ideologia abrangente de intercâmbios. A alocação de trabalho entre os Makassae era parte de uma relação mais geral entre grupos sociais que forneciam o acesso aos recursos da terra e definiam as possibilidade de produção e reprodução no sistema mais inclusivo (Godelier 1975).

Entre os Makassae, havia três arranjos alternativos de trabalho na produção de arroz que estavam inteiramente relacionados com sua elaborada ideologia de intercâmbio. Primeiro, antes do casamento, o jovem trabalhava nas plantações e nas roças de inhame do pai, recebendo sua parte do produto na forma de alimento preparado por sua mãe. Segundo, depois do casamento, o jovem que não havia ainda pago o preço da noiva, fazia o serviço da noiva nas lavouras do sogro, contribuindo, assim, para o sustento de sua noiva, até então, "incompleta". Terceiro, o jovem que havia pago o preço da noiva e incorporado sua noiva "completa" à própria linhagem, ou recebia do pai uma plantação própria, ou formava parceria com uma pessoa não aparentada, com quem partilhava arroz não moído. Naturalmente, era a partilha do produto não processado que dava chance para a venda de arroz a comerciantes chineses. O arroz, em si, não era sagrado para os Makassae, somente aquele ritualmente produzido e transformado. Era a transformação ritual do arroz em "esperma" e seu consumo na forma de alimento cozido, que lhe dava o caráter sagrado.

Naturalmente, esses arranjos alternativos de trabalho estavam especialmente relacionados com os tabus alimentares ("não se deve comer do próprio outra vez") que orientavam as trocas entre afins.

De maneira mais geral, estavam também ligados às idéias Makassae sobre produção e reprodução. Em conjunto, eles forneciam um sistema flexível que contribuía para aliviar a pressão sobre recursos fundiários limitados. Os homens Makassae herdavam patrilinearmente as plantações de arroz nominadas e as roças de inhame nas quais as esposas e filhos trabalhavam em unidades familiares individuais. Suas irmãs deveriam casar fora e contribuir para a produção das lavouras dos maridos, embora as mulheres solteiras pudessem trabalhar e comer das plantações de seus parentes agnatas. Devido à estrutura etária, à expectativa de vida e aos recursos fundiários escassos entre os Makassae, os filhos mais velhos (diferentemente de seus irmãos mais novos) não podiam contar com a transmissão da terra do pai antes de se casarem, nem esperavam lançar mão do pagamento do preço da noiva de suas irmãs para seu próprio uso. Nos tempos que precederam a pacificação, era possível aos Makassae se expandirem territorialmente por simples deslocamentos ou através da guerra. Era comum que jovens se separassem, num processo de cisão que era narrado em histórias clânicas. Na medida em que as pressões populacionais aumentaram e as roças e plantações de arroz se tornaram permanentes, um sistema flexível de preço da noiva e serviço da noiva passou a fornecer a oportunidade de mobilidade tanto para homens como para mulheres, dentre os grupos locais aliados.[17]

Tendo isso em mente, gostaria de fazer um breve comentário sobre a posição e conceitualização das mulheres com relação às trocas maritais dos Makassae. Muito se tem escrito sobre o preço da noiva como uma forma de pagamento e sobre as mulheres como mercadorias de troca. Recentemente, Sahlins (1972) veio em defesa de Lévi-Strauss, proclamando que é devido ao significado das "transações" econômicas em nossa sociedade burguesa, que se tornou inaceitável para nós a idéia de "tráfico de mulheres". A troca de mulheres, como parte de um sistema total de prestações, entendido nos termos nativos (e sociológicos), deveria ser considerada como sendo altamente racional.

Independentemente da validade dessas interpretações sociológicas (e funcionalistas), a análise aqui feita sobre os paradigmas de vida dos Makassae sugere que a mobilidade das mulheres nessa

[17] Neste contexto, a ideologia dos Makassae sobre o casamento de prima cruzada matrilateral para o filho mais velho, quando associada à possibilidade de serviço da noiva, poderia fornecer uma alternativa estrutural à residência patrilocal e herança patrilinear.

cultura específica não pode ser corretamente concebida em termos de mercadoria. Ao nível mais mundano possível, os Makassae, realmente, usavam um idioma de pagamento, quando se referiam ao preço da noiva como o "valor da mulher". Dizia-se que os búfalos e cavalos "repagavam" o pai da noiva por seus esforços na produção de alimentos para a filha, desde a infância até o casamento. Por sua vez, o arroz cozido e o porco assado ofertados pelos doadores de esposas como forma de registrar cerimonialmente a inclusão de suas filhas nas linhagens dos receptores eram concebidos como o "resto" da mulher, o "esperma" e o "sangue" enviados para "completá-la".

Mas, além dessa transferência, aparentemente simples, de riqueza dos receptores para os doadores e os presentes recíprocos posteriores, o casamento Makassae compreendia, também, uma troca simbólica dos meios de produção pelos meios de reprodução. Não era a mera troca de mulheres que denotava aliança entre os Makassae, mas sim, a troca de bens e prendas que representavam os grupos relacionados e forneciam um contexto significativo onde produção e reprodução eram paradigmaticamente afirmadas. Na medida em que "coisas" representavam grupos sociais e definiam o universo cosmológico onde ocorria o casamento, essas coisas explicavam a mobilidade das mulheres (e dos homens) entre grupos e, assim, se destacavam delas. Entendidas deste modo, as mulheres Makassae faziam parte de um sistema de casamento e não devem ser confundidas com os bens que o definem.

A estrutura, conteúdo e significado das trocas maritais e mortuárias forneciam aos Makassae o modelo de um padrão geral de utilização de recursos naturais e de alocação de trabalho em seu sistema social como um todo. Dentro dele, a veneração a ancestrais particulares validava as linhas de herança e, portanto, o acesso à terra. Ao mesmo tempo, os velhos respeitados das linhagens determinavam (e, às vezes, manipulavam) a quantidade e a ocasião em que se faziam os pagamentos do preço da noiva e serviço da noiva, com relação a como dispor dos recursos familiares. Essas trocas maritais uniam os indivíduos a uma ou outra linhagem, temporariamente, como no caso de um homem em serviço da noiva, ou permanentemente, para a mulher, sob pena de devolução do preço da noiva pago à sua família.

Evidentemente, a afiliação de linhagem dos filhos dessas uniões era de interesse precípuo para se determinar as trocas de preço da noiva/serviço da noiva. Entretanto, seria errôneo considerar o preço

da noiva como uma compensação pelos filhos "perdidos" pela linhagem agnática da mãe, ou como um elemento no sistema ideológico de controle sobre a capacidade reprodutiva das mulheres.[18] Ao contrário, a ideologia de intercâmbio e sua expressão simbólica e sociológica em rituais matrimoniais, mortuários e agrícolas especificava para os Makassae a relação entre produção e reprodução na regeneração do seu modo de vida.

Tradução de ALCIDA RITA RAMOS

---

18 Vide Meillassoux (1972) sobre uma interpretação algo diferente do controle sobre mulheres exercido por homens idosos em "formações agrícolas auto-suficientes" baseadas em sistemas de linhagem.

BIBLIOGRAFIA

FORMAN, Shepard. "Spirits of the Makassae", *Natural History* (novembro), 1976.

————. "East Timor: exchange and political hierarchy at the time of the European discoveries" in Karl Hutterer, ed., *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia.* Ann Arbor: Center for South and Southeast Asian Studies, 1977a.

————. "Self-determination of the peoples of East Timor", testimony before the Sub-Committee on Internacional Organizations, 86th Congress of the United States. July 28, Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office. Publicado em *Society* (Transactions), volume 15, No. 5, julho/agosto 1978, 1977b.

————. "Descent, alliance, and exchange ideology among the Makassae of East Timor: a preliminary statement", in James Fox, ed., *The Flow of Life,* 1979.

FRIEDMAN, Jonathan. "Tribes, States, and Transformations", in Maurice Bloch, ed., *Marxist Analyses in Social Anthropology,* Londres: Malaby (ASA Studies 2), 1975.

GODELIER, Maurice. "Modes of production kinship relationships and demographic structures" in Maurice Bloch, ed., *Marxist Analyses in Social Anthropology,* op. cit., 1975.

————. "Infraestructure societies, and history". *Current Anthropology* 19 (4): 763-771, 1978.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Elementary Structures of Kinship.* Boston: Beacon Press, 1969.

MARX, Karl e ENGELS, Frederich. *The German Ideology.* Nova York: International Publishers, 1947.

MEILLASSOUX, Claude. "From reprodution to production". *Economy and Society* I: 93-105, 1972.

METZNER, Joaquim K. *Man and Environment in East Timor.* Canberra: The Australian National University Development Studies Center Monography n.º 8, 1977.

SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine, 1972.

SISKIND, Janet. "Kinship and mode of production", *American Anthropologist* 80(4): 860-872, 1978.